



TITLE:

清中期雲南張保太の大乗教

AUTHOR(S):

鈴木, 中正

CITATION:

鈴木, 中正. 清中期雲南張保太の大乗教. 東洋史研究 1978, 36(4): 606-629

ISSUE DATE:

1978-03-31

URL:

<https://doi.org/10.14989/153681>

RIGHT:

清中期雲南張保太の大乘教

鈴木 中正

一

清代の宗教結社には明代に活動した教祖の創唱した教説の流れをくむものが多く、正徳年間の羅清を祖とする羅教、萬曆年間の灤州石佛口の王森の系統をひく大乘教など是有名で、教祖の作とせられる經典（寶卷）も發見され教説の内容も次第に明らかにされつつある。本稿で扱う康熙年間雲南の人張保太（寶泰）の大乘教父は西來教は雍正から乾隆初年にかけて長江流域諸省から直隸にまで教勢をのばし大教門となったが、乾隆十一年官の一大彈壓をうけてもその後も存続した。しかしこの派の傳持した經卷は殘存しないらしく、教説の内容は間接的に推測しうるにすぎない。

張保太の經歷を傳える史料は清實錄乾隆十一年八月辛巳の條の貴州提督張廣泗の報告と朱象賢の聞見偈錄所收の「三教合一」^②であつて、この二史料によつて彼の爲人を考える。彼は雲南大理府大和縣又は景東府の貢生で、康熙二〇年代に大理府鷄足山に入つて修行し開堂唱教して一派を開いたが、彼は雲南騰越州の已故の生員（又は永昌の人）楊鵬翼の教をついだのであるが、この教は元來陝西涇陽縣の八寶山の無生高老祖の開いたもので、四十八代が楊鵬翼、張保太は四十九代收圓祖師と稱したという。彼の生年と死亡年を推測せしめるのは、乾隆四年江蘇江陰縣の東郷長涇鎮で茹素誦經し男女混雜するとの理由で夏天佑ら五人の西來教が摘發され、その結果この一派の教頭は張寶泰といい、雲南大理府の蒼山に住む八十餘歳の老人で、達磨四十八代の摘孫と稱し、夏天佑は二百餘人の教徒を有し、乾隆三年雲南に行き張寶泰から經卷を受

け、教徒一人からは一・二錢をとり授記一張を與えていたという事實で、ここにみえる張寶泰は張保太に相違なく鷄足山で開教した後大理府治の西隣にあつて大理石の産地としても知られ古くから佛寺のあつた蒼山（點蒼山）に移つていたことが知られる。また乾隆十一年雲南總督の報告に、乾隆六年張保太は監禁され獄死したというから西曆一六六〇？—一七四一年の人とみてよからう。

張保太とその師楊鵬翼は貢生、生員であつて目に一文字なき無學の庶民ではなかった。康熙年間の開教とみられる收元教五輩道は教祖劉佐臣から如漢—恪—省過と四代にわたつて世襲されたいが、二代目の如漢とその弟如清は夫々捐納山西榮河縣知事・候選州同、三代目恪は捐納州同となつたことから、教祖劉佐臣もある程度の有識階層に屬したことは確かとみられる。明末清初の時期には庶民の地位が向上し、そうした大衆層をふまえた大衆的讀書人ともいべき人々が美書・清言を著作し、世人の怨叢たる郷紳・富者と對立したとされるが、張保太や劉佐臣らの開教はこうした潮流の中での下級讀書人による民衆的宗教の創唱だつたとみてよい。

張保太の教源について張廣泗は無生高老祖から發し四十九代收圓祖師と稱したというが乾隆四年の報告に達磨より四十八代の摘孫と稱したという方が正しかろう。張保太の流れをくむ四川の教徒の元締めとなつた劉奇の自供の中に西來正宗と自稱した人物のことがみえ、彼は姓を徐という廣東出進の佛僧で、達磨所傳の禪法が六傳して慧能に至りこの慧能が七十二人の魔人によつて廣東に拉し去られ、その末流を西來正宗というに至り、その後白來玉祖師が江西で布教し、これが張保太の同教の分派だつたが、保太の死後は正宗と合し一になつた云々とある。保太は達磨の禪法に自らの教源を求めた點で雍正十年圓頓教を開いたとされる黃德輝（一六八四—一七五〇）と同一であつた。彼は達磨から六祖までを正系として認め、その後の法系を無視し自ら黃九祖と稱した。このような教源と法系の立て方は道光年間に破案となつた青蓮教や民國になつて盛行した一貫道にもみられ、民間宗教運動に共通した所である。禪祖達磨を祖とする點では僧團佛教と同じだが、六祖慧能以後は別の系統をなしたとする點は恐らく民間宗教が寺院佛教とは別のものだとする一種の對立意識から出

たものと思われる。この點は再說する。

朱象賢は張保太教說の内容について、喫齋念經を以つて會を作り、燒香拜佛を以つて人を入會修行させ、將來成佛して天に昇り陰司の苦累をうけないと云い、儒佛道を並列し三教同源論に基き鄙俚不經の語を添加したものが、佛教が主で、これが數十年間に天下に遍滿するに至つたという。これらは民間宗教結社で一般に說かれる所と同じで、張保太所說の特徴がどこにあつたか知る由もないが、張廣泗は彼が法號を道岸、釋名を洪裕と稱したと傳え、この道岸の稱號は乾隆十一年破案の時張保太の末流が法船・鐵船・瘋船に分れていたとの情報、乾隆二十五年張保太の末流宋朝倫らの無爲教の破案の時、この教では張保太を道岸とし行教の首を岸前、その次を代岸前と云うたとの報告と併せ考えると、その意味を推測しうるかもしれない。法船等の名稱は民間流通の寶卷の一つ龍華經に、老古佛が大地の衆生の苦海に沈迷するを救うために大法船・大金船・中號金船・小法船・小孤舟を無數に作らせ一切衆生を末劫の三災八難から救つて龍華三念に値わしめると説く教說との關連を想起させ、道岸の號は苦海を航する法船の入航地の岸で衆生を攝受する者の意、岸前とは岸の一步前まで出迎えに出る者を意味すると思われる。とすれば法の船によつて一切衆生を濟度するという主張は既に張保太の教說中に存したと思われるが、この點だけでそれが龍華經を奉じた弓長の圓頓教から出たとは云えない。彼の教說の内説を推測せしめうる經典の類は乾隆十一年の彈壓の際徹底的に搜查毀滅されたため、その名稱さえも分らない。しかし彼の宗教活動が一切衆生の救濟という大衆路線にむけられたことは確かである。

乾隆十一年の彈壓の進む中で張保太の末流の間に彌勒佛下生の豫言がなされ、牛八・李開花などの未來帝王が立てられ、典型的な異端セクトであることが暴露されたが、史料によつて推測される張保太の教說は上述の範圍を出ない。これ以上は間接的方法による狀況判斷に頼らざるを得ない。そこで先づ彼が康熙二十年代に開堂唱教したという鷄足山とはどんな處かという點から入ることにする。

鷄足山は大理の東北に位し、現在の地圖では標高二八六七米とあるが、麓から頂上まで九千四百丈、周圍四百里、前面

には三つの峯、後に一峯が高く聳え、形が鶏の足に似るによってこの名が出たとされる。^⑨ 明中期以來この山に盛んに佛寺が建てられ、八大寺の外蘭若三千といわれる程の佛教の一大中心地となった。この山の佛教發展を支えたのは佛の第一弟子摩訶迦葉尊者が佛より禪法をうけ、それを阿難に傳えた後佛より託された袈裟を奉じて雲南大理にあるこの山の頂上にある石室に入つて入定し、彌勒の下生を待つて出定して袈裟を傳授し、終つて始めて入涅槃するといふ信仰である。この信仰を支える物的證據が鶏足山頂四觀峯（天柱山の頂上）の南側にあり華首門（迦葉門）と呼ばれる大石壁である。この巨巖は平らに切斷した形をなし、高さ數百仞、廣さはその數倍、表面には内に向つて剝むられた痕があり恰も門の二つの入口の如くで、巖の上部には簷に當る部分が一丈餘りも外方に突出し、また巖面の周邊部は隆起し扉をめぐつて掩うが如く、中央には一筋の隙が裂け、門の左右は各々三丈三尺、高さはその倍、この門の部分から大迦葉は金縷の袈裟を捧持して入つたと信ぜられ、壁間には津々と水がしたたり眼病にきく妙藥である。平削すること千仞のこの巨巖、仰げば空にそそり立ち俯せば無際むがいの深きにのぞみ、はめこまれた門の奇觀まことに鬼斧神工、たとえようもないといふ。^⑩

大迦葉の鶏足山入定説は既に古く法顯によって傳えられ、彼がインドを巡錫した五世紀初め鶏足山 Kukkutapada には諸々の羅漢が住み遠方からの巡禮も集まる靈場であつたといひ、この山はブッダガヤの東南東二〇哩にある Gurpa Hill に比定される。法顯は大迦葉が彌勒佛の下生を待つて姿を現わすという話を傳えないが、彌勒菩薩が婆羅門の子として生まれ龍華樹下に成道し、大衆を率い鶏足山に上つて大迦葉より僧伽梨をうけて着用し三會に說法するとの豫言は彌勒佛關係の古い經典に現われるから、迦葉入定と彌勒下生とはインドで古くから結びつけられていたに相違ない。このような信仰が中國で禪宗が發達する過程の中で禪の法燈傳承譚に織込まれたのが先にのべたような教説である。現存最古の禪宗史籍とされる祖堂集（南唐の保大一〇年即ち西紀九五二年成立）にも、大迦葉が如來より付囑せられた正法眼を阿難に傳へ、佛より受けた僧衣を奉持して鶏足山に行つて入定し阿難と阿闍世王とが訪れた時だけは山が開けて面會できたが、その直後山は再び封ぜられたと傳えられる。

ところがインドにある筈の鶏足山がインドにあるというのは誤りで雲南大理にあるのが眞物だという誤解又は曲解が起った。その主な論據は、上古の時代には雲南はインド阿育王の封土であつたから、雲南の鶏足山は大迦葉入定の地であり、點蒼山は靈鷲山に外ならない、というのは阿育王の三子が神馬を追つて雲南に來たという所傳が南詔野史にあるし、西方の哈(刺?)麻僧で毎年鶏足山に巡禮に來る者が多く、崇禎庚辰の年(一六四〇)チベットの大寶法王も弟子を派し鶏足山に參詣せしめている如きは鶏足の靈場がインドに存するのでない證據だとする。これらの論據は説得力に缺けるし、明代以來この山に多くの佛寺が現われたのもこの地が古代以來の佛教の靈地たる證據だという如きは本末顛倒の感を免れないけれども、山頂にある華首門の巨巖の奇觀絶景はたしかに靈妙不可思議の宗教的雰圍氣をただよわせ、大迦葉が禪の永遠の眞理を護持して入定鎮座し、彌勒菩薩が將來出現して大迦葉から佛の傳衣をうける約束の地として人々に深い感銘を與えるに至つたのである。日本でこれと類似的の信仰を産んだのは弘法大師が入定して彌勒下生を待つとする高野山であつて、「三會のあかつき待つ人は處を占めてぞ在あします 鶏足山には摩訶迦葉や 高野の山には大師とか」と廣く一般に信ぜられるに至つたが、日本人が憧れた鶏足山を中國人は現實に創り出し、龍華三會值遇の夢を托したのである。

鶏足山の靈地としての價值を高からしめたのはその優れた自然環境であつた、その一つは雲南の山々がすべて禿山であるのに鶏足山だけは多くの樹木にめぐまれた點であつて、山内數十里にわたり所々に多くの松樹があり別天地をなし、清風課々、音韻悠々、特に絶頂から西北にかけては長松數十萬本があり、高さ千尺、周十圍もあるものが堂々天を摩し、特別の名を附與された名木も少くなかつた。また山上からはすばらしき旭日の光がながめられた。雨がやんで雲が收まり朝日が上ろうとすると、絶頂附近から山腰にかけ山雲瀾瀾し、忽ち圓光が白雲中に現われ、山頂の觀者千・萬のみでないのに各人皆己の姿を光中に見る、これを攝身光といい、又或る時は五色の毫光が現われその形は彩虹の如くその周輪は圓滿であり、又時に絶頂に黃光を生じ、流れて佛殿の左右に瀾瀾する、かかる光景は多くは夏秋の間に現われるという、こうした自然は華首門の奇觀とならんで強い宗教的雰圍氣をかもし出した。昔、我が慈覺大師圓仁が五臺山を訪れた時「嶺上谷

裏、樹木端長にして一も曲戾の木なし、大聖の境地に入るの時は極賤の人を見てもまたあえて輕侮の心を作さず、若し驢畜に逢うもまた疑心を生ず、恐らくはこれ文珠の化現かと、目を擧げて見る所、皆文珠所化の想を起す、人をして自然に境に對し崇重の心を起さしむ」といい、「これ即ち文珠師利ゐたまうところの清凉山、五臺の中臺なり、地にひれ伏して遙かに禮すれば覺えず淚雨の如く降る」と感激したが、これは鷄足山を訪れた顧養謙が「昇日は東山に上り光茫は萬樹の間にあり、金を碎いて地に酒ぐが如く雲氣は日色をうけて態をなし、山鳥時に好音ありて龍華の勝境を誇る」といったのと揆を一にし、人間と自然、主觀と客觀を融合統一する宗教的立場、草木國土悉皆成佛の佛教的境地の経験であった。有信の人にとっては、迦葉彌勒相逢の地鷄足山は彌勒佛が眼前に説法しつつある龍華三會の道場そのものに外ならなかったのである。

右のような鷄足山信仰が何時頃發生したかは判然としないが恐らく元代又は明初であろう。清の釋圓鼎編『滇釋紀』によると、唐中期以後中國禪宗の發達につれて一部の禪僧が雲南に入つて布教したが、早く大寺院ができたのは蒼山や水目山で、元代になって初めて鷄足山に菴を立て修禪する者が現われた。明代になってこの地の佛教が隆盛に赴く中で、この山が由緒最も古い靈地として全國的な信仰を集めるようになったらしい。上掲滇釋紀の跋に「震旦の佛教は漢の摩騰・法蘭に始まり、禪は梁の達磨に始まり、淨土教は晉の慧遠に始まるが……雲南の法源は大迦葉が鷄足の華嚴寺で衣を守ったことに始まり、後代に成立したものに比しその起源は甚だ古い」とのべて中國流布の佛教の最古の源流が鷄足山に發したことを誇つており、萬曆年間鷄足の四大寺に朝廷から下賜された四部の大藏經中火災のため焼失したものを補うため、律僧淨極やその徒の慧暉らが「姑蘇の地方に行き四年間苦心勸募し正藏三三〇函六七六〇卷を完成し」「天下を遍歴すること九年にして經（大藏）を購つて歸る」ことができたのは、鷄足山信仰が全中國に及び、「天下の士庶・愚智・賢不肖なく奔趨瞻慕し、靈跡を奇特となし轉た相い告語す」る狀況が存したからに外ならない。

ところでこのような佛教中心地鷄足山で當時行われた佛教はいかなるものであったか。鷄足山志卷六人物及び滇釋記所

戴の宗教人で鷄足山に入って修行した者の多くは禪の行者である。中には念佛・持戒・華嚴などで名をなしたものもあるが、宋以後の佛教界・思想界の主流をなした禪淨一致、三教合一の思想が基底に存し、諸教諸宗習合の傾向が強かった。

だから本稿の主題たる張保太も禪を主軸とし三教一致をふまえた教説を唱えたであろう。ただ彼が自らの教源を達磨に置き民衆教化に主力を傾けたことの中に僧團佛教に對する對抗意識或いは不滿反感をくみとりうると先に一言したことを掘り下げておきたい。當時寺院僧團の禪の巨匠は、例えば學蘊（鷄足山と深い關係のあった人）が臨濟宗三十三世、寂忍（學蘊の師）が曹溪正脈三十六世、善賢、淨倫が夫々臨濟正眼二十三世・二十四世となったという如く、唐宋以來確立された禪の諸宗祖師の法孫だと稱するのが一般であった。他方明末清初の佛教界はこの時期における政治的變動の影響によって多くの士大夫が安心の境を禪に求め、更に明の遺民で禪に逃げるものが多く、この爲雲南貴州の佛教は未曾有の隆盛をもたらした。これが同時に雲南貴州の地域開發と文化向上に資する所が多かったが、避難所を禪に求めた官僚士大夫は民衆の教化には志向しなかった、彼らの關心は修禪を別として主に民衆とは疎縁の詩・畫・文章といった士大夫文化にそがれ、古來の隱逸の類を出なかつた、のみならず彼らの間には不斷に對抗・軋轢が生じた。その原因には明末には教義上の意見對立から出たものもあったが清朝になってからは門戶派系の競、徒弟の爭奪、田租墓地の爭という最低の抗爭に明け暮れたといわれ、かかる狀況は民衆からみれば唾棄すべき逸脫であり、民衆教化を志向した張保太も少からぬ不滿反感をこれにぶつけたであろう。恐らく彼は鷄足山諸大寺の禪匠とは同居せず、山中に頗る多數存した靜室の一つに住んで修行し、そこで開堂唱教したものだと思われる。しかし反面彼が鷄足山内で宣教の第一聲を揚げ得たことを思うと、官憲の警戒する政治的要素の強い説を唱えたとは思われない。というのは彼が開堂唱教した康熙二〇年代は、明末以來の兵火につづいた三藩の亂が漸く鎮まり、この間に兵火や過重の稅負擔を蒙った鷄足山大寺院の住持僧たちが連名で稅負擔の輕減を官に訴願していた時期で、かかる狀況下では大寺院の住持は官からにらまれかねない說教者が山内に留ることを許さなかつただろうからである。

一般に民間宗教運動は創唱者による開教の段階から指導者が交代し多數の信者が組織に加入するに従って、教義信仰及び組織の両面において變貌を免れない。^⑧ こうした様相は中國民間のセクトにも著しく見られるが、張保太の大乘教の場合、創唱者は讀書人であり鷄足山に入って何年かの修行の末に一派を開いたのであつて、彼の説いた諸信條は自らの宗教體驗を基盤とした一貫性を保ち統一のある信仰體系をなしていたと思われる。後繼者の代になってその一貫性が失われ雜多な信仰の混交の状態に陥つたにしても、教祖開教の時には彼の宗教的人格の特色を發揮した、統一ある教義が打出されたであらう。

さて張保太開教の地が彌勒の靈場として全國に知られた鷄足山であつたことと、後に彼の後繼者が彌勒佛掌教、龍華三會開興を唱えていたことからみると、彼の信仰にも何らかの形で彌勒信仰が織りこまれていたと思われる。しかし一方彼自身は禪の修行によって開悟得道したとすれば、禪の悟境と彌勒信仰がどのような係わりをもったかが問題となる。そこでこの點を考察するため鷄足山志所收の禪者や宗教に關心をもった人々の詩文をみると、多くは過去・未然・現在の時間的系列を超越した世界が理想として描き出されている。例えば、

庶くは假有借無の名と通じて實相に入り、體空・折色の跡を忘れて眞源に造り、彌勒の寶樓に入り、迦葉の世尊の花を拈ぜしを笑う(の旨に)契わん、彼の區々として石門の開閉に疑を致す者、又何んぞともに議する足らん。^⑨

といい、

昔傳尊者捧衣鉢 直待當來付補處

× × × ×

我思石門亦如此 尊者無去亦無止

石門開閉總無心 無孔壁處是玄旨

といい、^⑩

拈花微笑寂光定

托鉢歸時紫詔對

自是金欄堪久定

何須彌勒劫中逢

とい、

華首峯頭大寂禪

烟霞養得慧身堅

有時坐到忘言處

迦葉重來展笑顏

とい、

千尺奇崖蔭碧苔

佛光影現落層臺

禪家入定尋常事

華首何須門再開

とい。④ これらは迦葉にも彌勒にも會う必要はなく、迦葉の傳法という過去の眞理も彌勒三會の説法という未來の光明も、

禪者が到達した、或いは到達すべき「永遠の今」の悟境に攝しつくされることを示したものである。こうした禪の究極の境地においては正法像法という時間系列を前提とした末法思想が入りこむ餘地はなく、この點を徹底させたのが我が道元の立場であった。⑤ しかしかかる徹底化は一般には困難で、唐代の有名な禪匠永嘉玄覺の證道歌に既に末法思想が現われている。この末法觀は彌勒佛下生への待望を自然に誘發する。⑥ だから修禪者と雖も一般には石門が開けて迦葉彌勒の出現を切望する心境を拂い去ることができなかった。

華首門高接天

此中之人千萬年

此門一閉不復啓

後之叩者何茫然

但見猿猱登降號空山

我將彈指開玄關

復愁山根裂地車轆

蒼苔老樹萬古老

門高有闕不可攀

側身瞻仰爲長嘆⑦

というのがそうした心境の表現である。しかし禪の悟境には無關心の平凡人、一般人のレベルがある。それは末法觀、時間的序列の世界にとどまって現在を不完全不満足なものとし、未來に彌勒佛の理想世界の出現を冀う在家人の境地である。^④

鷄足山は……佛弟子大迦葉の金縷衣を奉じて入定し彌勒を待つ所の所なり。……又東すること二里にして華首門に謁す。迦葉此より入って安禪す。余は僧（案内人）とともに無心に指を屈するに龍華はなお八百八十萬年を餘す。因って詩を石上に題して去る。^⑤

というのがそれで、こうした宗教心情の中から鷄足山を専ら彌勒出現の約束の地とする信仰も出てくるであろう。かくてこの山はキリスト教的千年王國信仰において再來のキリストが降臨するとされるタボール山と同じ地位を占めることになる。

張保太自身は恐らく禪の修行によって「永遠の今」の悟境に達したであろうが、彼は鷄足山大寺院の禪匠たちの出家孤高主義や勢力争いに明けくれる態度を非として大衆の教化をめざした。當時雲南の人々は明清交迭期の長年に及んだ兵火、それにつづく吳三桂の支配が負わせた誅求のため「人生不堪の苦」を極めていた。彼らにとって「永遠の今」は餘りにも高尚で、念佛・吃齋・燒香などの修行によって成佛して天に升起、また人界に生まれ龍華三會に値遇しようというように、張保太は教えたのであろう。このような説き方は彌勒佛の靈地たる鷄足大寺院の禪匠からも默認され得た。しかしセクトの指導者の説く所とその信従者のうけとめ方の間に微妙なズレが生ずるのは不可避であるから、彼の信者たちが未來の理想世界待望の方へ次第に信仰の重心を移して行ったことも充分考えられる。のみならず神祕主義的教祖が死んだ後で教徒たちが教祖自身の示した教義や實踐徳目から逸脱し、教祖を救主として神格化し信者自身の仕方での救主にアプローチするものもセクトの發展過程で廣くみられる所である。だから張保太が死んだと思われる乾隆六年以後、彼の創設した教團には彼が意圖しなかった政治——宗教的要素が入りこんでいたのであろう。

二

張保太の創始したセクトに對する彈壓は先述の乾隆四年の夏天佑の西來教に對する禁止が最初で、乾隆六年彼は捕えられて獄死したが、西來教に不穩な政治的色彩は認められなかったに、監禁後の張保太にも反逆的傾向がみとめられなかったことは明らかである。乾隆十一年四月張保太の大乗教に對する本格的彈壓が始まったのは貴州總督張廣泗が、貴州省城で魏齋婆という女性が張保太の教を弘めているのを檢束したところ、四川涪州の劉權（後に劉奇が正しい名と判明）、雲南の張二郎（張保太の繼子張曉）が同教の一味であることが判明し、魏齋婆と彼らとの通信書簡もこの時押收されたい、とここでこの魏齋婆の結社が反逆的性格をもったか否か甚だ疑わしい。張廣泗が彈壓に乗り出し一四〇人の教徒を檢束したのは、貴州の教徒が天官・地官・水官の祭という三つの典禮の外に火官祭という独自の行事を設け、それを教徒が四月十五日公然行った機會をとらえてのことだが、しかしこの行事は雲南では乾隆六年張保太が監禁され獄死してからは禁止されたがそれ以前は公然行われていたというから、かかる形の行事そのものはこの結社が政治色をもたない證據ともみられる。その後張廣泗は、魏齋婆が乾隆八年四川に行つて劉奇に謁見し、蘇君賢即ち李開花とも聲息を通じていたと奏したが、四川巡撫紀山からは、彼女は蘇君賢の企ては成功せず、死刑に處せられるだろうと語ったという。この報告を綜合して乾隆帝は彼女は謀爲不軌案内の主要犯人だという烙印を押した。しかしこの判斷は恐らく事實に反する。むしろ彼女は蘇君賢の如き政治的行動には反對の立場をとつたと判斷すべきであらう。張廣泗の檢舉は魏齋婆の一派が雲南や四川の教徒と連絡をもち通信を交わしているという點を根據としたのであつて反清的政治色の證據を握つての禁壓ではなかつたやうである。

これ以後各地における摘發が進む中で、雲南・貴州・四川の外江南湖廣より直隸にまでこの教の支派の及んでいたことが露見したが、ある一地域で檢束された教徒が別地域の教徒について供述した所に基いて當該地域を調べても一向に成績

が上らず、八月になって清廷は全國的に分布するこの派の教徒を徹底的に檢舉し潰滅させることは不可能だとして檢舉の續行を斷念し、教徒たちが自首し自發的に棄教するのを期待する以外に方法はないとして一件落着を宣言した。

官憲の報告には、張保太に張曉という養子があつて彼が多く悖逆の書を作り、魏王氏（魏齊遠）や四川の劉奇らはその教を弘め、かくて雲貴四川の外湖廣・江西・江南・直隸・山西までその教が廣まったという。しかしこれは張曉が保太に代つて教主となりその許に教徒たちが統一ある組織を構成したことを意味しない。四川の教主劉奇について、巡撫紀山の報告によると、彼は張保太が四川瀘州の人鄭文元に傳授した教に基いて無生最上一乗教と稱し、吃齋念經するのみで邪說惑人のことはなかつたという。

劉奇の集團は張曉との關係を保ちつつも獨立の教名を立て、その教説も恐らく政治色をもたなかつたであらう。紀山が張廣泗の咨文に基いて劉奇一派を檢舉した時、彼らは念經吃齋するのみの平和な宗教だといったのは事實を曲げ或いは隱蔽したのではなく劉奇集團に關する限りそれが事實であつたとみられる。だから紀山は進んで教徒彈壓にふみ切らずそのため清廷から怠慢だとして叱責されたが、彼の消極的態度には一應の理由が存したわけで、そのため嚴罰に處せられないですんだのである。貴州の魏王氏はその夫の教を繼承したもので、張保太から右中宮・左中宮の號をうけ、總統宮元佛權の位階に陞せられ、その三人の息子は果位金剛の位階を授けられたが、彼女も一紙をなし劉奇と親密で張曉とは深い關係にはなかつたらしく張曉の集團組織に屬したのではない。また大乘教内に法船・鐵船・瘟船という三派があり、劉奇が法船の教主、雪峯が瘟船の教主、朱牛八が鐵船の首惡であり、また霖龍という人物が瘟船の教主で、彼は、現在彌勒佛が天下を管していて皇帝は李開花で自分は將來その軍師になるのだと稱していたことが發覺した。つまり三派の中で瘟船は最も強い政治色をもち、鐵船がこれにつき、法船は政治的傾向を殆んどもたなかつたと判斷してよい。紀山が最初の報告で劉奇一派に邪教惑人のことなしたしたのは正しい判斷とみられ、鐵船派の教徒が自分らは大乗教とは無關係だと主張したのも、彼らが強い政治色をもたなかつた事實を暗示するようである。四川の三派中法船が最も有力であつたから、紀山はこれに注

意を集中し、瘟船の存在を看破し得なかつた點に彼の粗漏の過があつたが、三船は師弟關係を通じて張保太を共通の教祖と仰ぎ相互の間に往復連絡はあつてもそれほど緊密ではなく、政治宗教的教説の點で一致を缺き獨自の主張をしていたとみられ、組織面でも三派は教徒獲得、勢力擴大のために競合する關係にあつたと推測される。

江蘇方面の教徒で張保太の教説を傳えたものに先述の乾隆四年破案の江陰縣の夏天佑の一派があるが、これも政治色なしと判定され、夏天佑ら五人を枷責し所持の經卷を燒毀し、入教者に自首・棄教を勧め、雲南に指示して關係者を査禁せしめるという程度の處分で落着した。その後乾隆十年、江蘇の常州地方で靜堂を建て衆を集め佛を拜するものが多く、江寧・松江・鎮江・太倉などでも多數の人がそれぞれ二、三十人を集め設堂立教するのに對し江蘇巡撫陳大受が取締りに着手した。乾隆帝は、これら集團の中心人物が孤獨無援の哀れた老人などであれば禁壓は控えるべきで、「事を好むはなきに若かず」と警告したが、陳大受は、彼らは必しも孤獨の老人などでなく、夫・婦・子女・親戚もある壯年者で、五・六十處の宗教施設を查出し、その宗教活動を禁じ、小なる施設はその個人財産とし大なるものは普濟堂とし、佛像經卷などともよりの寺院に移管させ、本來寺菴であつた施設には度牒をもつ佛僧を住まわせることにしたから、この處理の結果困窮する者は一人もない、と報告した^⑤。

乾隆十一年大乘教の檢束に關連して、江蘇宜興縣の兇僧吳時濟が張保太を師とし龍華會を組織していたこと、張保太の教を承けた燃燈教の信者が震澤・寶山・嘉定などの諸縣に多數存することが發覺した^⑥。さらにこの方面の彈壓の進む中で太倉州の王徐氏が檢舉されると數十人の教徒が州衙門におしかけ、王徐氏は活佛の臨凡、周彥章の女周氏は觀音の轉世であるとし、二人に面會したいと求め、巡撫陳大受が下郷した際にも、太倉・嘉定・崑山・青浦などて百數十人の信者が路上で彼を待ちうけ、王徐氏に面會を許してほしいと要求した^⑦。取調べの結果、王徐氏は張保太の教を學び、夫王嚴の死後彼女が開堂設教したが、四川で張保太が劉奇の殲をかりて臨凡度生しているという噂が廣く流布していて、彼女が實情確認のため四川に派した使者が歸り、劉奇は確かに保太の轉世だと報告したから、彼女は劉奇に香金紗衣を贈ったことが明

らかになった。^⑥しかし王徐氏は吳時濟も反清朝の政治的宣傳を行った形跡はなく、その點では前年江蘇で宗教活動の停止と若干の財産刑をうけた諸結社や乾隆四年の夏天佑の事件と同じであった。にも拘わらず張保太と往復のあった夏天佑や王徐氏は厳しい體刑を課せられたのである。思うに清廷が警戒したのは、セクトの教義に政治的色彩があるか否かということの外に、一教主の影響が一定區域の範圍を越えて廣汎な地域に及ぶことであつて、かかる場合は政治的色彩がなくとも厳しい彈壓を加える方針をとつたとみられる。張保太の教説が一郷一邑の愚民を煽惑するものとは違って廣く全國に根をはり、全省の匪徒と勾結するものだから一舉に絶滅すべきだとの意見は繰返しのべられている。貴州で最初に魏王氏に彈壓の矢が放たれたのもかかる方針によつたと思われる。清廷が恐れたのは遠隔地の民衆の間に連携が生じそれが全國的規模の不安動搖の核となることであつた。全國的統制は官僚組織が獨占し、民衆にそれを許してはならぬとされたのである。

直隸では、保定の唐登芳という人物が保太の教を弘めているという情報が雲南で發覺したが、貴州からは彼は既に乾隆三年死んだと報ぜられ、四川からは、呂齋婆・王志仁らが直隸の掌教・齋頭でベキンの報國寺に住み、貴州の魏齋婆と往復しているとの報告があつた。現地でも厳しい追求が行われたが、呂齋婆が已に四川にむけ出發したということ以外に彼女の足跡を確かめ得なかつた。^⑦

湖北の襄陽で檢舉された王榮が貴州で摘發された邪經と同じ内容のものを保持し、保太の一味であることが認められ、湖北湖南で捜査が行われ、湖南で大乘教に入つたものは瀏陽・湘陰・武陵・茶陵で一千餘を下らぬと認められた。^⑧この外に江西や山西にも掌教や齋頭があつて張保太の教を弘めていたとされる。

張保太大乘教の變貌を考える場合四州の狀況は重要である。鐵船派の唱えた朱牛八が明の末裔を意味しそれに反清的政治色がうかがわれることは明らかで、こうした名稱は他のセクトにもみられた。^⑨しかし鐵船派の教徒が自分らは大乘教徒でない主張したことはこの派が強い政治色をもたなかつたことを意味するようである。しかし瘟船派の稱した李開花は

清政權に對立する一種の理想君主で、乾隆十八年破案の福建の鐵尺會では、李開花の名によって將軍・總兵・兵備道などの職官を任命する辭令（劄記）が發行配布され、「受命於天既壽永昌」の八字を刻した木印が用いられていた。^⑤ 雍正五年山西澤州の翟斌如らの一團も、陝西の潘道人が李開花を助けて事を舉げんとしていると宣傳し、澤州の郷紳王氏一家を襲撃しようとしてた、乾隆十七年の馬朝柱の亂にも李開花出現の主張がみられる。^⑥

教祖張保太は善業を修める者が三世因果の理によって得られる善果の一つとして龍華三會值遇を説いたであろうが、張曉は特に龍華會の開興を強調した。^⑦ 彼は恐らく保太の説を敷衍しながら教典を創作する過程で、教祖が開堂宣教した鷄足山を彌勒佛下生の聖地とする一般人の信仰を利用し、彌勒下生・三會值遇の待望をセクトの重要教義の地位に押し上げたのであろう。しかし瘟船派では更に一步を進め、現に彌勒佛が掌世し、理想皇帝李開花が清帝に代つて帝位につくといひ、霖龍が新帝李開花の軍師になると主張していた。この瘟船の霖龍の身許は明らかでない。瘟船派では早く雪峯がその要人として捕えられたが、雪峯と霖龍の外に、赤龍、梁浩などの人物が同一人か別人かについて官憲は確たる判斷を下しえなかった。雪峯の弟子一梅は、師雪峯は江西の人で姓は陳、杭州靈隱寺で出家したが、その手中には八卦紋・脚下に七顆の黑痣などの肉體的特色があつたと自供したが、雪山即ち點蒼山の梁浩が赤龍という別名を用い李開花を助けようとしているという別の教徒の自供があつて霖龍の宣傳と似ているため同一人か否かの判定に苦しんだ。教徒特に弟子が教内の重要人物に關する供述中で眞相を吐露しなかつたことは外にも例があり、上記諸人物の關係は全く不明とする外はない。

しかし、瘟船派の霖龍が李開花の軍師になるといつていたことは確かで、恐らく彼はこの主張に従つてひそかに戦士を集め戦備をととのえる努力をしていたのであろう。しかし四川ではこうした反權力の色彩をもたない劉奇の法船派の方が優勢で、少數派の瘟船は法船派と勢力を争い、そうした状況下で、個人的福利を求める宗教信者よりも、身體強壯で武藝に長じ既存秩序に對し不滿を抱く武力分子を糾合するという方向に傾いたものと思われる、一方張廣泗が貴州の教徒を檢束した乾隆十一年四月、四川の江油・新都方面で吳守忠・彰章らの一味を檢束したという紀山からの報告が清廷に届いて

いる。吳守忠の供述によると彼は江油の金光洞で修行し降神呪を演習し廟を修め礦山を開き武器を造り新都方面に却掠に出かけたところで逮捕されたという。^⑧この一派の構成員は礦山労働者だったに相違なく、吳守忠は降神呪を演習し、施藥を行い邪術を習ったというが彼らは恐らく張保太の教義とは疎縁で、この派の宗教は武藝にまつわる呪術だったと思われる。この點で楊守忠の一派は劉奇とは無關係だったろうが、しかし瘟船派が勢力擴大と試みる場合同調者を獲得しうる溫床だったと思われる。この外にも重慶の東北にあって周圍三百里・人跡稀な華銀山で硝磺採掘に當っていた労働者なども瘟船派の戰士を提供しえたであろう。乾隆以後四川ではこうした武力派不満分子は囑匪という形で次第にその數を増加しつつあり、宗教結社は自己防衛或いは勢力擴大のためこれらの分子を包攝するに至ったと思われる。^⑨乾隆十二年川陝總督に轉じた張廣泗は、四川では瀘州以下各地に囑匪搶劫の事件が多く、また邪教の遺孽があつて各地に奔竄劫掠を行つてゐるとのべ、乾隆二五年張保太の系統に屬する無爲教が再び彈壓された時（後述）、四川總督開泰は、四川では土着の民が少く風氣が齊しくないため特に邪教が弘まり易いといった。^⑩これらの發言の意味する四川の狀況は次の如くであろう。

四川は明末清初の兵亂によつて非常の荒廢に歸し人口も大激減した。その後雍正以來各地からの移住民が集まつたが、しかし地力に乏しい自然條件の下で彼らは容易に安定した生計を築くに至らなかつた。そうした中で囑匪などの劫掠分子が横行し、^⑪宗教結社は社會不安に對處するため囑匪或いは同性質の武力分子と提携せざるをえなかつた。しかし個人の福利救済を志向して宗教に入る信者と、強壯で武藝に長じ腕力の發揮によつて不満を發散させようとする武力分子とは性格を異にするから、一集團で兩者が調和した關係を保つことは困難である。そこで私は宗教派と武力派の不安定な提携という圖式を考え、このような構造を少くも元末の棒胡の反亂（一三三七）まで溯つて確かめうとした。^⑫この點を瘟船派について確認することは困難であるが、もし假に瘟船の教主雲峯と霖龍とが別人であるとするならば、前者が宗教派、後者が武力派の指導者で、兩者が併存する關係であつたと推測しうるであらう。

乾隆十一年の禁壓は乾隆帝の最初の意氣ごみにも拘らず、捕えられた教徒の自由に基づいて他地域の教徒を捜査しても成

果が得られず、覺察を怠った官僚が多數に上るため、その責任を明らかにし處罰することもできないために、僅か四ヶ月にして腰ぐだけ終った。かくて一時の彈壓をくぐり生き残った張保太の末流は四川の無爲教として再び摘發された。^⑧

中心人物宋朝倫らは教祖張保太を道岸となし、行教の首即ち無爲教の教主を岸前と稱し、先に羅文任が教主（岸前）となり、ついで孫學海が岸前教主となり、宋朝倫が代岸前（副教主）と自稱した。岸前、代岸前については既にのべたが、道岸は明らかに張保太の法號であるに拘わらず乾隆帝は隱語であらうと誤解した。しかしこの派では極めて多くの隱語が用いられ、その一つ「流瓶」というのは、被逮捕者の自供によると「取流平」と發言され、流平とは成都平原を指すらしいから成都奪取を企てるものらしいという。ここにも無爲教集團の武裝化の臭氣が感ぜられる。彼らは乾隆十一年に處刑された筈の劉奇の一味孫奎が實は生きているのだと宣傳し、東西南北の四盤即ち四教區を分け盛んに布教していた、この時の彈壓で百餘人の主要人物が流徒の刑をうけたが、多くの教徒は檢束を免れて地下に潛行し、一層祕密結社の色彩を強めたものと思われる。四川の無爲教は明らかに張保太を祖としその法系をつぐという意識をもったに拘わらず、教義組織の兩面で大きく變容していった。その後道光年間になり四川から陝西湖廣に擴大分布していた青蓮教が「法船」とも稱し、教内の位階に「頂航」の號があつて^⑨衆生を濟度する法船の頂點に立つて航する者の意味と解されるから、青蓮教は劉奇の法船の末流とする推測が可能かもしれない。しかしセクトの急速な變容という觀點からすれば道光の青蓮教を劉奇に結びつけるのは恐らく無意味の空論であらう。

最後に乾隆十一年に彈壓された江蘇宜興縣の吳時濟の徒張仁・杜玉良らが甘肅に流配された後、乾隆三十三年十月舊時の同教徒と祕かに文通していたことが露見した。^⑩江蘇における吳の教徒が宗教活動を續けていたことは確かである。

張保太の開創したセクトは後繼者張曉によって教義面に大きな改變が施されたし、四川の三派中劉奇の法船は教名においても教祖のそれとは別の名稱を採用し、他の二派と對立していたらしい、江蘇方面では、乾隆四年破案となった夏天佑はその前年四川に行き張保太から經卷をうけたというが恐らく彼はそれ以前から一派を開いていて、張の教説の一部を好

みに従つて採用した程度であつたと思われる。この點は吳時濟や王徐氏の場合も同じであつたと思われる。要するに教義・組織の兩面において張保太のセクトは中樞部から周圍に強く押し出して行く形をとらず、地域的獨立性の強い多數の宗教組織に、教義信仰の若干の部分、教祖に對するカリスマ的崇拜を植へつけるにとどまつたと解される。かくして教祖がもつていた教義信仰の統一性・一貫性が稀薄化すると同時に組織面でも中樞部による統制を缺き、局地的宗教集團の併存状態に陥つた。このことは南宋の子元が開創した白蓮宗や明中期の羅清の創めた羅教にも共通してみられる所である。

しかしこれとは一見甚だ異なる現象が歷史上に現われた。即ち後漢末の張角の太平道、元末の韓山童の白蓮教、明末徐鴻儒の白蓮教が反起以前に廣汎な地域に分布する多數教徒を獲得し彼らを統制しうる組織を構成するに至つたとする史傳である。これをそのまま信用すればセクト運動の大きな組織力をみとめざるを得ない。けれども張保太の大乗教や清代の羅教に局地的教團の併存、中樞部による統制の缺落がみられるのに、何故張角・韓山童・徐鴻儒らの場合に強力な統制を行ひうる組織化が可能であつたかという疑問が生ずる。端的にいつて私は強い統制と組織力を傳へる史傳は餘程引きつけて考えるべきだと思ふのである。王朝末期に起つた上記の宗教一揆は政治的、社會・經濟的危機の中で起る千年王國信仰運動として理解しうるが、E・ホップスバウムはこの種の民衆の宗教運動を二つに區分し、危機狀況の中では傳染病的な擴大を示し、そうでない場合には風土病的に生き残るとする。この圖式を中國に適用すれば即ち太平道以下の諸教亂は王朝末期の危機の中で異常な狂熱性をおびて急速に擴大したけれども、新參者たちは中央の統制に服従する強固な組織を作つたわけではなく、從來の組織のままで、或いは無組織の烏合の衆といった形で、新しく現われた宗教的人物の千年王國的教説に共鳴したと解しうる。だから一見中樞部の統制機能が強いようにみえても、内實は併存する單位集團の各々が形勢を觀望しながら、特に隣接集團の動きを見きわめた上で、去就を決するといった緩慢な反應しか示さなかつた。だから太平道や徐鴻儒の亂にみられるように、反起した中樞部は比較的短期間に擊破されてしまい、その後で局地的な小反亂が可なり長期間にわたつて散發するけれども、宗教反亂自體が組織を總動員して一齊蜂起を起し既存權力を打到することにはな

らなかつたのである。ここに宗教結社の政治活動の限界の一つがあった。ただこのことはセクトが昂揚させた千年王國信仰が天下大亂・一齊蜂起の氣運を造り出したことを否認するわけでは全くない。

中國史上に現われたセクトの創始者は一貫性をもつ教説を創造したに拘わらず、間もなく一貫性が破れ、組織的には多くの小集團が併存し争つて勢力を擴大する狀況に陥つた。かくて一種の過當競争の狀況に陥り、入教者から多額の會費獻納を徴するよりも少額に抑えて博利多賣の政策をとる方が有利だという經濟觀念も生じ、セクトの指導者は民衆におもねる形で珍説奇教を争つて唱える。これを宗教の世界におけるグレシャムの法則の作用とみることができであろう。このような過當競争の中で民衆文化の重要な側面をなす宗教は向上純化の道をふさがれてしまったと思う。かかる事態の原因は主に政治權力の民衆宗教政策に求められる。權力は寺院と民衆の接觸を阻止したから、民間宗教生活の指導權は俗人アマチュアーに移り在家佛教が主流となる。このことは専門僧職の不在を意味し、従つて教義の深化・體系化は困難となる。同時にこの傾向は官の民衆の宗教活動禁止の原則によつて一層増強され、民衆宗教の低迷をもたらす。しかし他面からみれば、かかる狀況は明清時代の政治・社會體制の一側面として理解しうるであらう。宋以後の社會では地主と佃戸、資金の貸主と借主の間に莊頭、夥計などの中間層が介在し、彼らは關係をもつ雙方をごまかして誅求し、地主や資金主は不斷に資産を失う危險にさらされていた。地主の土地所有は「千年の田・八百の主」とか「百年に田地が三家を轉ずるところ十年の間に已に數主を易える」というほど不安定であつた。租税の課徴・納入の面で包攬という代徴・代納の方法が清代に廣く行われたが、代理人（請負人）として徴收税臺帳の不備と大衆の無知に乘じ、たっぷり甘い汁を吸つたのは、胥吏、鄉紳、地主、棍徒、商人などで、地方官が水上げの分け前を要求したことはないまでもない。しかしこれらの中間搾取層の分け前が制度的に固定化されてゐたのではない。換言すれば彼らは自由競争の舞臺で互に取得分を争つたのである。だから一九・二〇世紀の中國社會について、極めて一恐らく世界にその比をみないほどに流動的な社會であつて、しかもその間に調和よりも敵對關係の方が支配的だったとみるマーク・エルウィンの觀察は明代にまで溯らせても大過なからう。

民間宗教の分野における過當競争はかかる社會狀態の一面に外ならない。

註

- ① 大乘教關係の主要史料はこの教が彈壓をうけた乾隆十一年の四月以後十一月までの間の清實錄に集中的にみられる。これらの記事の基礎になった檔案類で臺北の國立故宮博物院圖書文獻處所藏のものを一覽する機會に恵まれたが（七十七年十二月）、その中最重要的の情報源となるのは現地官僚からの報告即ち奏摺を含む軍機處檔である。しかし残念乍ら乾隆の初年から十一年十月まではこれが缺けていて本件の生起した四月―十月間の軍機處檔は存しない。十二年の部分に關係檔案四件ほど存するが、重要な情報源ではない。宮中檔、隨手檔、密記檔も十一年の部分缺く。上諭檔と寄信檔には乾隆十一年分一冊がそれぞれ存するが、關係檔の殆んど全部が清實錄に對應記事の存するものばかりで、獨自の情報源をなすものはみられないようである。
- ② 昭代叢書、庚集埤編、第三冊。
- ③ 大清實錄、乾隆朝第90卷第17葉、乾隆四年四月戊子（以下、清實錄、乾隆90―17・四・戊子の如く略す）。
- ④ 清實錄、乾隆25・24・11・九・末。
- ⑤ 佐々木正哉「嘉慶年間の白蓮教結社―林清・李文成集團の場合―」（國學院雜誌、七七の三、昭五二）。
- ⑥ 史料旬刊、三〇期、韓德榮倡立邪教案（乾隆十三年）阿里袁摺、碩色摺二、準泰摺二。
- ⑦ 酒井忠夫「明末清初の社會における大衆的讀書人と善書・清言」（酒井忠夫編『道教の綜合的研究』昭五二、國書刊行會所收）。
- ⑧ 清實錄、乾隆271・18・11・七・己未。
- ⑨ 田中良昭「初期禪宗と道教」（吉岡博士還曆記念道教研究論集、四二七頁）。
- ⑩ 淺井紀「道光青蓮教案について」（『東海史學』、一一、昭五二）。
- ⑪ 清實錄、乾隆270・9・11・七・庚子。
- ⑫ 同右、乾隆29・15・11・八・己亥。
- ⑬ 澤田瑞穂「龍華經の研究」（同氏校注『破邪詳辯』一八六―七頁）。
- ⑭ 澤田、前掲、「龍華經の研究」。
- ⑮ 教徒の手許から沒收された邪書や教徒の口述に現われる反清朝的言辭は一切毀滅するという方針に従い、各省地方官の間に交わされる咨文の中に記されたものまで消去し、取調べの參考に必要と思われる部分だけが特別に拔萃記錄され官廳用極秘文書として保存されたという。臺北故宮博物院圖書文獻處所藏、軍機處檔、乾隆十二年五月六日（硃批）雲貴總督張允隨奏文、同十二年三月二十六日（硃批）貴州總督張廣泗奏文參照。上記張允隨の奏に四川の劉奇の許で得た邪書「末法靈文」などすべてを事件處理の爲特別にベキンから現地に派遣された達青阿に托して都へ送るとあり、この「末法靈文」の名稱が大乗教徒所

持の典籍名として知りうる唯一のものだが、末法思想に基く敬説らしいという以外内容は不明であるし、作者が教祖張保太であったか否かも分らない。

- ①⑥ 康熙三十一年范承勳序、鷄足山志、序。

- ①⑦ 同右、卷二、山水。

- ①⑧ 足立喜六『考證法顯傳』（昭一〇、三省堂）二〇八—九頁。

- ①⑨ 祖堂集、第一祖大迦葉尊者の條（廣文書局版、一六—七頁）

- ②④ 鷄足山志、卷一、考證・山水、卷二、形勢。

- ②① 速水侑『彌勒信仰—もう一つの淨土信仰』（昭四六、評論社）九四—一〇三頁。

- ②② 鷄足山志、卷七、物産。

- ②③ 同右、卷七、靈驗。

- ②④ 小野勝年・日比野丈夫『五羖山』（昭一七、座右寶刊行會）二〇六—七、二九九頁。

- ②⑤ 鷄足山志、卷八、藝文上、顧養謙「遊鷄足山記」。

- ②⑥ 雲南叢書（子部の二九、四卷）卷一。

- ②⑦ 鷄足山志、卷九、藝文中、李仙根「鷄足山藏經記」、王繼文「鷄足山迦葉院藏經記」。

- ②⑧ 鷄足山志、卷六、學蘊、滇釋記、卷三、學蘊知空禪師の條。

- ②⑨ これらの傳は滇釋記、卷二にみえる。

- ③④ 陳垣「明季滇黔佛教考」（一九四〇、同氏『中國佛教之歷史研究』民國六六、臺灣）士大夫之禪悅、遺民之逃禪、遺民之禪侶の各項。

- ③① 同右、僧徒之外學。

- ③② 同右、法門之紛爭。

- ③③ 鷄足山志、卷五、寺院下に、羅漢壁靜室四十九處、栴檀林靜室十三處、獅子林靜室四十二處、觀音崖靜室（萬曆中僧大力によって開かれ諸靜室中最古のもの）、九重崖靜室十五處、諸菴院靜室五十二處とあり、卷二、山水、羅漢崖の項に、崖壁にはられた靜室は蟻房、燕窠の如く、木を剝り泉に寛し、相貫注し瓢鉢に資すという。

- ③④ 同書、卷九、藝文、碑記、詳允鷄山直隸僧戶碑、齡免鷄足山雜差門戶採買碑にこの間の事情がのべられている。

- ③⑤ Bryan Wilson, *Magic and Millenium*, (1973, London) pp. 30—35.

- ③⑥ 鷄足山志、卷九、李元陽（中谿）「放光寺記」。李元陽は嘉靖五年進士、鷄足山放光寺を創造した外山内諸寺の修理に當り山の隆盛に最も功あり、佛道二教の修行に努めた（陳垣、前掲書、一二八頁）。

- ③⑦ 鷄足山志、卷一〇、曾高捷「華首門」。曾高捷は雲南賓川の人、崇禎十三年の進士で吏部員外郎となり、退官して歸郷、出家して還元と稱し、八十歳で卒した。陳垣、前掲、二二四、二一六—七頁。

- ③⑧ 鷄足山志、卷一〇、僧學蘊「鷄足山」。學蘊は知空と號し雲南洱海の人、幼にして鷄足山寂光寺で出家、永曆帝が雲南に入ってから帝及び晉王李定國と關係をもった。陳垣、前掲、二五—七頁、鷄足山志、卷六、人物。

- ③⑨ 鷄足山志、卷一〇、朗目「寄寂光寺水月禪師」。朗目は雲南曲靖の人で、朗目山で出家したので朗目大師と呼ばれたが僧名は本智、雲南人でありながら全國に知られた名僧で、萬曆三十

三年慈聖太后の召により蘆溝橋の廣慈寺で開堂演法した。本月は朗目と同參の僧で僧名は備全、鷄足山寂光寺の主となった。陳垣、上掲、一四一六頁。

④① 鷄足山志、卷一〇陳大猷については同書同卷の五言律の本朝（清）の部の「古雪齋看山茶」に作者としてかかげ、趙州知州とし瀘州（の人）とするのと同じ一人に相違ない。

④② 道元の時間論、「永遠の今」に關する思想については、秋山範二『道元の研究』（昭一〇、岩波）二二—四五頁、末法思想否定の立場については今枝愛眞『道元・坐禪ひとすじの沙門』（昭五一、日本放送出版會）九〇—二にみえる。

④③ 永嘉眞覺大師證道歌に、嗟末法惡時世、衆生福薄難調制、去聖遠兮邪見深、魔強法弱多怨害、云々とある。（景德傳燈錄、卷三〇（大正藏經、五一卷、四六一頁）。

④④ 鷄足山志、卷八、古笑「華首門歌」。古笑は四川安居の人、俗名を戴若といひ順治十五年雲南に入り鷄足山に住したが傳は詳かでない。（陳垣、前掲書、二二六頁）

④⑤ 佛教史上彌勒佛信仰が現われるのは頗る古く、過去七佛の成立とはほぼ同じ頃即ち西紀前三世紀の阿育王時代を下ること遠くない時代とみられる。中國の民間信仰では過去燃燈佛、現在釋迦佛、未來彌勒佛という三佛の掌教治世を説くが、燃燈佛（定光佛）*Dipankara Buddha* は釋迦佛が遠い昔バラモンの青年であった時將來成佛の記前（保證）を與えた佛で、この佛の出現は過去七佛・未來彌勒佛信仰成立より以後大乘佛教成立以前であらうと推測される（平川彰『初期大乘佛教の研究』昭四四、春秋社、一五四—一七二頁）。かくして彌勒信仰は阿含な

どの古い佛典に現われ、大乘佛教のみでなくセーロン、東南アジアの上座部佛教世界にも繼承されたが、そこではこの信仰は經典佛教換言すれば出家僧團の中でよりも在俗信者の間で民間信仰として保持されたといわれる（E. Sakisyanz, *Buddhist Background of Burmese Revolution*. (1965, The Hague) pp. 44—6.）彌勒信仰の主な保持者が出家者よりも在家者であったという事情は中國でも同じであった。

④⑥ 鷄足山志、卷八、王士性「遊鷄足山記」。筆者王士性の經歷は不詳だが俗人なことは明かである。

④⑦ 大塚久雄「マックス・ウェーバーにおける宗教社會學と經濟社會學の相關」（大塚久雄・安藤英治等『マックス・ウェーバー研究』昭四〇、岩波、二三七—四三頁）

④⑧ 清實錄、乾隆265—11・11・四・癸未。同、267—31・11・五・末。

④⑨ この三官に對する罪の懺悔は古く五斗米道で最も重要な行事とされた。麥田邦夫「初期道教の救濟思想」（東洋文化、五七集）

④⑩ 清實錄、乾隆271—40・11・七・末。

④⑪ 同右、乾隆275—24・11・九・末。

④⑫ 故宮藏乾隆十一年分寄信檔、〇一五〇丁、七月二十六日の上諭。

④⑬ 清實錄、乾隆270—20・11・七・丙午。同273—3・11・八・辛巳。

④⑭ 同右、265—11・11・四・癸未。同268—19・11・六・壬申。

- ⑤4 同右、268—11・11・六・庚午。
 ⑤5 同右、271—21・11・七・庚辰。
 ⑤6 同右、270—20・11・七・丙午。同、271—18・11・七・巳未。
 ⑤7 同右、270—9・11・七・庚子。
 ⑤8 同右、241—22・10・五・未。同、246—12・10・八・戊申。
 ⑤9 同右、268—15・11・六・辛未。
 ⑥0 同右、269—13・11・六・戊子。同、269—21・11・六・己丑。
 ⑥1 同右、275—16・11・九・未。
 ⑥2 同右、268—13・11・六・辛未。同、268—18・11・六・壬申。同、270—11・11・七・壬寅。同、272—1・11・八・乙丑。同、272—5・11・八・丁卯。
 ⑥3 同右、269—30・11・六・甲午。同、271—5・11・七・甲寅。同、275—21・11・九・未。
 ⑥4 鈴木中正『中國史における革命と宗教』（一九七四、東大出版會）一六七頁。
 ⑥5 史料旬刊、四〇期、福建鐵尺會案、喀爾吉善摺、二。
 ⑥6 同右、九期、山西澤州妖言聚衆案、高成齡摺、高其佩等摺。
 ⑥7 清實錄、乾隆416—25・16・六・甲辰。
 ⑥8 註⑩史料。
 ⑥9 故宮藏、寄信檔（〇一四九丁）所收の廷寄に引く七月二十四日附上諭には蘇を蘇と記してある。
 ⑦0 ハキンで布教していた呂齋婆の下落を知っている管の曾瑞芳

を捜査したところ姓名籍貫ともに同じだという二人の曾瑞芳が一人は四川の廣安州で一人は江西で捕えられ、二人を四川で調べたが結局呂齋婆の下落は不明に終わった。清實錄、乾隆279—1・11・11・丁未。故宮藏、寄信檔、〇一八六丁、慶復、紀山宛廷寄。

- ⑦1 清實錄、乾隆265—37・11・四・未。同、267—29・11・五・未。
 ⑦2 同右、269—45・11・六・未。
 ⑦3 同右、283—22・11・1・未。
 ⑦4 鈴木、前掲、『革命と宗教』一六二—一五頁。
 ⑦5 清實錄、乾隆289—46・11・四・未。
 ⑦6 同右、625—22・11・11・未。
 ⑦7 鈴木、前掲、『革命と宗教』一五二—一六二頁、同『清朝中期史研究』（昭二七、愛大國際問題研究所）六六—九六頁。
 ⑦8 この点については近日發表豫定の拙稿「米國における最近の白蓮教研究」（巖南堂刊『近代中國』四輯）にある程度論じておいた。
 ⑦9 鈴木、前掲、『革命と宗教』二〇四—一八頁。
 ⑧0 清實錄、乾隆219—15・11・八・己亥。同、623—22・11・5・11・未。同、627—7・11・5・11・戊子。
 ⑧1 淺井、前掲、『青蓮教』。
 ⑧2 清實錄、乾隆621—8・11・10・辛未。
 ⑧3 陶成章はこの点について、宗教結社は相去ること千里と雖も之を統制しうるとのべた。鈴木、前掲、『中期史』一一八頁。
 ⑧4 E. J. Hobsbaum, *Primitive Rebels* (1961, Manchester)

pp. 60, 105—6.

⑤ 鈴木、前掲、『革命と宗教』一一、一六八頁。

⑥ 元の普度は南宋子元の創唱した白蓮宗の中に雑多な民間信仰が混入する事情を次の如くのべている。

ああ末法の世には奸惡の法が現われ易く、往々その本體を失うものが多い。新羅の漆、高麗の(眞)鍮のまがい物が續出し、巧言令色が世人を欺昧し、一つの偽が行われると百の眞實が辯別できなくなる。況んや小利を愛する者は店頭をのぞいて廉價品のみに氣をとられ、疏忽にも一塊の灰炭をなげつけられ、目のくらんでいる間にこっそり物品をとり換えられ、黃土をつかまされても氣がつかないのと同じで、金と眞鍮の眞偽の區別がつかない。馬鹿者は入手した品を後者大事に珍藏し、人に知られるのを恐れ、しがみついて離さない。(蘆山蓮宗寶卷、卷一〇)

⑦ 宮崎市定「中國近世における生業資本の貸借について」(東洋史研究、一一六一)

⑧ 宮崎市定「宋代以後の土地所有形態」(東洋史研究、一二の二)

⑨ 錢冰「履園叢話」、卷二、水學一協濟。

⑩ 西村元照「清初の包攬」(東洋史研究、三五の二)

⑪ Mark Elvin, *The Pattern of the Chinese Past* (1973, Stanford U. P.) pp. 258—60.

〔附記〕本稿作製に當り台北の國立故宮博物院圖書文獻處所藏の檔案を調査した際、同處長呂俊得氏及び莊吉發氏より種々の便宜を與えられた。ここに特記して深謝の意を表する。筆者は本稿を基

に「T'ach'eng sect in the early eighteenth century」

を作製し、Association for Asian Studies 第三〇回年次大會(一

九七八年三月三十一—四月二日、於シカゴ市バーマー・ハウス・ホテル會場)の「Rebellion in China」パネルに提出した。こ

のパネルは「清代の千年王國信仰の反亂」と「十九世紀中國の回教反亂」の二部に分れ、筆者の報告は前者に提出され、ペンシルバニア大學スーサン・ナクアン教授が司會し、同女史の「一七七四年の王倫の亂」、カリフォルニア大學リチャード・シエック氏の「一八九一年熱河の天理教の亂」と合して三報告書から或った。評者としてシカゴ大學フィリップ・キューン教授、カナダ・ブリ

ティッシュ・コロンビア大學ダニエル・オーバーマイヤー教授が問題提起を行った。三報告を通じて白蓮教の本質に關する問題點として筆者の感じた所を一點だけ記しておきたい。大乘教の一部癡船派には明らかに千年王國信仰が存したが、しかし官の彈壓が先にあってそれに對抗するため教徒は囑匪或いは嶺山勞働者と結んで武力反起に轉じたのだが、王倫の清水教の場合は教主王倫が末劫思想に基いて自發的に反亂を準備し反起した。在理教の反亂では千年王國信仰は必しも明瞭でないが、これも自發的に反起した。これらを併せ考えると白蓮教の本質を斷えず自發的に反亂を準備し實行する政治——宗教的運動とみなし、その機動力を千年王國信仰にもとめることは困難であるように思われる。千年王國信仰は時には反抗主體を形成する動因となるがそうでない場合もあり、政治社會的原因によって形成される抵抗運動の精神的心理的反映にすぎない場合もある。だから白蓮教へのアプローチには宗教的方法と政治的社會經濟的方法の併用が必要となる。

**The Ta-ch'eng Sect 大乘教 of Chang Pao-t'ai 張保太 in
the mid-Ch'ing 清**

Chūsei Suzuki

The Ta-ch'eng sect which spread from Yunnan 雲南 to Szechwan 四川, Kweichow 貴州, the Yangtze 揚子 valley provinces, Chih-li 直隸, and to the capital of Peking 北京 in the mid-Ch'ing period, was founded by Chang Pao-t'ai, a *kung-sheng* 貢生 from Ta-li 大理 prefecture of Yunnan. Like other founders of sects in the late Ming 明 and early Ch'ing periods, he held lower gentry status which one can identify with the "popular literati" 大眾的讀書人 as categorized by Tadao Sakai 酒井忠夫. The contents of his teachings are difficult to know, but the records of his attaining enlightenment and founding a sect at Mount Chi-tsu 鷄足山 give us a clue. Situated to the northeast of Ta-li, this mountain had become famous all over China as a sacred place of the Maitreya Buddha who would descend there and hold the Three Dragon Flower Meeting 龍華三會. Chang's enlightenment may have been based on Zen practices, but when he preached to a congregation of commoners, he seems to have included the Maitreya cult in his soteriological system.

When the sect was suppressed in 1746, it had been divided into three sub-sects. One of them had a clearly anti-Ch'ing political color, but the others were presumably non-political. It seems the politically colored sub-sects had begun to cooperate with the *kuo-fei* bandits 囑匪 and with mine-workers in Szechwan, a group of discontented, anti-regime fighters.

Soon after their foundation, popular sects in China fell in to organizational and doctrinal disunity, a feature which corresponds to the characteristics of Chinese society observed by Mark Elvin as "the most fluid society in the world," haunted by constant competition rather than harmony.